

Julio 2001 • Año I • Número 2



SUMARIO



Introducción a la antifilosofía*

Por **Jorge Alemán Lavigne**

***Antifilosofía, un término conjetural, "...uno de los modos de decir acerca de la experiencia analítica".
El autor, privilegiando un exterior, argumenta su acuerdo con Freud y también con lo ya expresado en algunos de sus libros, como La experiencia del fin, al considerar la fundación de un acto de pensamiento, a partir de la huella y el retorno, como espacio fronterizo pasible de ser nombrado de muchas maneras; pero, siempre como inauguración de un "cruce fecundo", dando paso a lo vivo de la transmisión del psicoanálisis. Cuestión que, a la vez, nos arroja luz sobre la modalidad de Lacan de captar esa "razón de borde", que posibilita una interlocución en el campo de las diferencias.***

La filosofía y su exterior

*Ce qui est réel dans le symptôme c'est ça qui sert à
la jouissance; que ça parle, que ce soit un message,
que ça se déchiffre, ce n'est pas du même niveau
que ce à quoi ça sert. Et bien,
je dis que c'est ce tourment situé à cet endroit là,
qui definit aujourd'hui ce que c'est qu'être lacanien.*

Jacques-Alain Miller
Curso «Le partenaire-symptôme» 26/11/1997

En primer lugar, quiero agradecer a *Encuentros Freudianos* la amabilidad de acomodar las fechas y los horarios para que yo pudiera estar hoy aquí. Si me hubieran dicho que la última actividad del milenio –más allá de la discusión acerca de cuándo finaliza estrictamente– la iba a realizar en este recinto histórico del psicoanálisis mundial, esa anticipación me hubiera resultado extremadamente sorprendente. Agradezco esta hospitalidad, este hecho para mí singular.

Propuse el término «*antifilosofía*» teniendo en cuenta que es un término bastante conjetural, un término bastante débil. Lacan lo utilizó en su día, en 1974, como una conjetura; era la época en que había un *Departamento de Psicoanálisis* en París VIII, y entre las disciplinas posibles en la formación del analista –haciendo la salvedad de que no se trataba de especializar al psicoanalista en nada–, habló en aquel entonces de *lingüística*, *topología*, *antifilosofía*.

El término no tuvo posteriormente en Lacan una especial presencia. Volvió a surgir, episódicamente, en unas referencias a Althusser, en cierta correspondencia, luego una y otra vez en alguna alusión de su Seminario, pero no es una expresión que se haya configurado en su enseñanza de manera evidente. *Es, por lo tanto, un término del que vamos a decir que hay que despertar a él, hay que tratar de ver cómo se lo puede diseñar, y si, verdaderamente, vale la pena hacerlo. En cierta forma esta expresión, «antifilosofía», exige también poner a prueba hasta dónde conviene sostenerla o no.*

A su vez, como llevo 24 años viviendo en un país donde la presencia del psicoanálisis no estuvo nunca asegurada, donde no era en absoluto evidente que una audiencia aceptara los postulados psicoanalíticos, encontré en las posibilidades de la *antifilosofía* un modo de dialogar, de entrar en conversación con otros contextos que podrían ser afines al psicoanálisis, particularmente ciertos segmentos de la filosofía. A su vez, por supuesto, la idea de que haya un exterior que interpele a la *cosa* psicoanalítica siempre me pareció una operación pertinente para interrogar los posibles efectos de jerga que inevitablemente se pueden dar en una comunidad; ese exterior ayuda a lo que es la propia elaboración y discusión acerca de cómo debe ser transmitido el psicoanálisis. Pensar en la transmisión del psicoanálisis cuando el exterior se ha desvanecido es verdaderamente imposible. Por lo tanto, en mi caso, la *antifilosofía* ha sido una ocasión de establecer una suerte de interlocución con otros saberes, de mantener con respecto a lo que es el psicoanálisis y su comunidad, un punto, como decía antes, de exterioridad.

Quiero también recordar que *la antifilosofía no es una especialidad, como no debe haber una especialidad en topología o lingüística, sino que es una de las diversas maneras de hablar de aquello en lo que consiste la experiencia analítica, y es también una discusión acerca de su modo de transmitirla.*

Como el procedimiento que se podría calificar de *antifilosofía* no es evidente, voy a presentarles lo que fue mi recorrido con respecto a este término, presentando brevemente una suerte de cartografía de ese itinerario para ver, como dije al comienzo, si hay algunos rasgos propios de la antifilosofía que por ser invariantes, permitan sostener la operación. Por supuesto que voy a intentar demostrar que sí, que efectivamente conviene utilizar la expresión, y voy a tratar de presentar las razones por las cuales es pertinente mantenerla, reconociendo, desde luego, el carácter conjetural de esta operación.

A su vez, como lo escribimos en el prólogo del último libro que salió en España con el título *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, la antifilosofía ha implicado un anhelo, la idea de que mientras las tradiciones filosóficas se han distribuido en lo que se llama la filosofía continental –la hermenéutica alemana, la deconstrucción francesa, el positivismo anglosajón y ahora el pragmatismo americano–, siempre pensé que la antifilosofía podría constituir un albergue posible, un lugar de acogida en nuestra lengua, e inclusive, algo que podría llevar la impronta de cierta aventura intelectual argentina. Es un anhelo, y por eso se afirmaba en aquel prólogo que, tal vez, la antifilosofía encontrase en la *diseminación* argentina –utilicé la palabra diseminación para no referirme exclusivamente a los argentinos que residen en Argentina– su ámbito apropiado. Hay algo entre el psicoanálisis y ese exterior que creo puede darse en la Argentina, como el lugar en que ese cruce podría encontrar su momento más fecundo. Pero, por supuesto, no se me escapa que constituye un anhelo, un anhelo en el que estoy empeñado. Entonces, para mostrar el itinerario de lo que puede dar al procedimiento de la antifilosofía su inteligibilidad, lo que puede permitirnos pensar que su operación tuvo lugar y existe, quiero recordar que lo que ha caracterizado, desde esta perspectiva, al descubrimiento freudiano que se conoce bajo el nombre de *psicoanálisis*, es que Freud descubre una experiencia subjetiva que va en una dirección distinta, que es antinómica con los ideales de la modernidad. Freud es un hombre ilustrado, un positivista, un hombre de ciencia, alguien que no tiene, en principio, una actitud intelectual o un punto de partida diferente al programa moderno, pero al que la experiencia de la cura analítica le impone ciertas evidencias. Freud se transformó, sin habérselo propuesto expresamente, sino tal vez llevado por el peso, la gravitación de su propia experiencia, en el crítico más agudo de la ilustración. Hasta tal punto que, después de Auschwitz y la segunda guerra mundial, quienes proclamaron que *pensar* tenía que ser algo distinto después del holocausto y los campos de concentración, tuvieron inevitablemente que volver a encontrarse con los textos freudianos y su experiencia. Me refiero a los pensadores de Frankfurt como Adorno, Horkheimer, Benjamin. Es decir, que *Freud, sin tener explícitamente la idea de que debía asumir un proyecto intelectual crítico de la modernidad, se vio envuelto en una experiencia tal que, por lo que enseñaba con respecto al trauma, la compulsión a la repetición, el más allá del principio del placer, desmontaba esa «metafísica de la emancipación» que, como ustedes saben, estuvo presente en todo el paisaje moderno.* Es decir, la idea de un progreso hacia una liberación, la idea del advenimiento de un hombre nuevo tan insistente en el anhelo moderno y tan afín a las llamadas «tomas de conciencia». El mismo Habermas, que trata aún de demostrar que la modernidad debe ser mantenida como algo que tiene que concluir y que queda todavía por defender, sigue diciendo que la famosa proposición freudiana «*donde Ello era, el Yo debe advenir*», hay que entenderla como un esclarecimiento de la razón en el campo del Ello, como un ensanchamiento progresivo del campo de la conciencia que conduce a una especie de autoconciencia y a una operación de manejo racional de los instintos, lo que supone una lectura decididamente ilustrada.

Por el contrario, Freud fue más bien –empleando el término de un procedimiento que después tendremos que diferenciar de la antifilosofía–, el *deconstructor* de una enorme cantidad de categorías modernas. Una de ellas, por ejemplo, la *metafísica de la emancipación*, el relato de la emancipación, la idea de que a través de una *praxis* política y de una toma de conciencia el sujeto va a liberarse de sus determinaciones sociales, políticas y religiosas, es una idea que, en Freud, encuentra constantemente sus momentos de réplica. No digamos ya el «hombre nuevo», al que Freud opone la permanencia del resto, la indestructibilidad de la huella, el retorno del trabajo de la pulsión... Su propio testamento, «Análisis terminable e interminable», demuestra que el pensamiento de Freud es el pensamiento de la huella y el retorno, y no el de progreso alguno hacia un objetivo superior. Por ejemplo la figura del «Hombre Nuevo», como cualquier figura o mito que apunta a un comienzo absoluto, realiza con una potencia inusual la pulsión de muerte.

Este sería el primer tiempo, la primera matriz de la antifilosofía, es decir, algo que no ocurrió *intelectualmente*. *La antifilosofía surge, a mi modo de ver, con Freud, pero no porque Freud haya «cogitado», procesado o decidido que iba a ser un crítico de la modernidad. Simplemente le fue ocurriendo que, a medida que iba dilucidando la experiencia analítica, una serie de preceptos*

propios de lo moderno demostraban su inconsistencia y su carácter aporético. Freud quería ser un ilustrado, Freud quería ser un moderno. Sin embargo...

Cuando uno lee «El porvenir de una ilusión» encuentra que es un texto netamente kantiano. Freud inventa allí un interlocutor –como hacía Kant–, y cuando éste lo interpela insistentemente y le dice que la religión cumple una función simbólica en las barreras humanas, que las sociedades necesitan de la religión para poder conferirle al pacto simbólico que las constituye una sustancia adecuada, Freud responde que no, que él prefiere correr el riesgo de salir de la minoría de edad y pensar que algún día existirá una comunidad humana que se cure de la enfermedad infantil de la religión, y admita, finalmente, que los factores humanos no le deben nada a la teología, no le deben nada a los intereses religiosos, ya que una comunidad debe fundar su legitimidad en su propia manera de darse a sí misma las leyes y los pactos. Vale decir, una actitud francamente ilustrada que expresa, de manera discreta, un gran elogio a Kant, porque en Freud las referencias a la filosofía son discretísimas; una vez encontramos por allí nombrado a Kant, otra vez es el imperativo categórico sin nombrar a Kant, otra vez el término alemán *Aufhebung* ... Pero él tenía entre manos algo demasiado serio, algo que no quería que fuera tributario de ningún discurso anterior, y, por ello, era discretísimo con todo aquello que se podría llamar la tradición filosófica, tan discreto como el que también sabe que es imposible borrarla.

Y no obstante, a pesar de esa posición ilustrada que se refleja en textos como «El porvenir de una ilusión», a pesar de esa vocación iluminista de querer salir de la minoría de edad, como el propio Kant dice, «sin ninguna otra tutela que la razón», Freud es a la vez y en contrapartida, alguien que contradice las categorías modernas en razón de su propia experiencia, en razón de que la cura analítica lo confronta con una serie de problemas, dificultades, encrucijadas subjetivas. De hecho, una red de oposiciones características de la secuencia moderna como *libertad - restricción*, *pulsión - renuncia*, *yo - superyó*, *autonomía - independencia*, *individuo - sociedad*, se desestabilizan radicalmente en el texto freudiano a medida que va conceptualizando la cura.

En Freud no se puede pensar de modo opuesto la pulsión y la renuncia porque, como sabemos, la renuncia, a su vez, alimenta la pulsión; no podemos tampoco pensar al individuo como opuesto a la sociedad, ni la libertad como opuesta a la restricción. En este sentido, representa una operación fantástica, intelectualmente gigantesca, haber logrado construir, como algo que se le ha impuesto, como algo que le ha ocurrido por el mismo peso de las cosas, haber logrado esbozar lo que Eugenio Trías llama una *razón fronteriza*.

En efecto, Freud construyó un borde, una bisagra, un «gozne», entre el campo del sentido y el campo de la pulsión. De ese modo el psicoanálisis se presenta como la Filosofía de las Luces interpelada, asediada, alterada, atravesada, por el «factum» freudiano de la pulsión. Es decir, un nuevo tipo de razón fronteriza, un nuevo tipo de límite, pero no un límite a la manera de Kant, al que en su «más allá» no puede acceder el conocimiento, o el que Wittgenstein determina en el sentido de «lo que no se puede hablar», sino una bisagra, un gozne, una juntura que separa y une a la vez, o como lo dice Eugenio Trías, una «atascada cópula». Esta caracterización del Limite es esencial y permite esclarecer el error topológico de algunos filósofos que cuando se acercan al psicoanálisis denuncian su «fragilidad epistemológica» –sin captar que en esa fragilidad está su potencia–. Según estos filósofos, esta fragilidad vendría de intentar reunir en un mismo corpus teórico la tradición semántica de la interpretación con el recurso al positivismo energético-pulsional.

Hay práctica del psicoanálisis, hay experiencia analítica en la medida en que esta frontera opera y funciona como tal, en la medida en que, más allá de los problemas lógicos, teóricos y clínicos que inaugura la conjunción y la disyunción entre el sentido y la pulsión, entre el sentido y lo real, entre el sentido y el goce, más allá de lo que la heterogeneidad de estos lugares inaugura como problemática en su articulación –puesto que se trata de una unión en la diferencia, una exclusión interna o una *extimidad*, hay muchas formas de calificar este espacio fronterizo-, lo cierto es que, en Freud, este espacio que reúne y separa pulsión y sentido es el «único pensamiento que piensa un pensador».

Si tuviéramos que señalar un primer rasgo de lo que creo debe entenderse por *antifilosofía* sería éste: *el acontecimiento que tuvo lugar con el nombre propio de Freud, al dilucidar una frontera que, a diferencia de lo que vamos a llamar las tradiciones filosóficas que se proponen agotar al sujeto o a la subjetividad en el campo del sentido, el dato que se impone en Freud es esa articulación «pulsión-sentido», esa especie de bisagra, de gozne, que une y separa a la vez estos dos sitios.* Entonces, el primer rasgo, el primer paso que le podría conferir a este procedimiento de la antifilosofía su momento inaugural es lo que he calificado como *filosofía de las luces en el gozne con la pulsión* o *frontera* entre la *pulsión y* el *sentido*.

En esta contraexperiencia, el paso de Lacan es otro. Ustedes lo saben bien, Freud inaugura una experiencia y no quiere ser tributario de ningún discurso anterior. Es muy conocida la historia por la cual el tema del plagio, el tema de la influencia, lo concierne de una manera muy especial. Como por ejemplo, la anécdota narrada por Lou Andrea Salomé según la cual no quiere conocer demasiado el texto de Nietzsche porque teme su influencia. Freud es un hombre que pertenece a una lengua que ya tenía un peso semántico extraordinario en la historia de la filosofía, un hombre que había asistido a los cursos de Brentano y que podría haber hecho un extenso recorrido por la tradición filosófica. Pero, en eso es contundente y enérgico, se burla en cierto modo de la filosofía, la ridiculiza, e incluso comparte esa famosa ironía con el poeta Heine acerca del filósofo que, con la ropa de dormir hecha jirones, se propone remendar los agujeros del edificio universal ...

Con Lacan ocurre otra cosa, no estamos ya en ese momento inaugural. Lacan sabe muy bien lo que le ha pasado a Freud, es como si hubiera entendido que Freud no partió de una posición intelectual, en principio no pretendía ser el crítico de nada, pero hizo surgir una experiencia, un tipo de discurso que no puede ser albergado como un inquilino más en las ideas que lo preexisten, inaugurando un nuevo y decisivo conflicto en el campo del Saber. Porque, ¿adónde inscribir el psicoanálisis? Freud hubiera tenido la oportunidad de hacer una «universidad psicoanalítica» pero jamás optó por ello. Los filósofos en cambio habitan esa tensión, remarcan que la filosofía no es sólo su historia, que el acto filosófico no se puede sostener pura y exclusivamente en un desarrollo universitario, pero hay, finalmente, una universidad de filosofía y ella tiene una tradición.

En Freud, precisamente por esto que señalamos como *razón fronteriza*, por ocuparse de la subjetividad desde este gozne entre el sentido y lo real, los tribunales que examinan epistemológicamente los campos del saber entran en un profundo cuestionamiento. Es lo que el propio Lacan va a afirmar cuando dice que el psicoanálisis «no se ocupa más que del sujeto de la ciencia». Esto es como sostener que la ciencia no es el *tribunal de la razón* que pudiera juzgar desde el exterior al psicoanálisis, como pretenderían ciertos autores que se ponen de moda, que querrían condenar al psicoanálisis porque se importan términos de otros campos que no serían conceptualmente apropiados, y desconocen, efectivamente, el *comienzo* mismo del psicoanálisis. No se trata, en efecto, de fundar la cientificidad del psicoanálisis según las epistemologías; por el contrario, si el psicoanálisis no puede ser una ciencia no es por un déficit, sino porque se ocupa de aquello que la ciencia excluye para constituirse como tal. Lacan aprovecha entonces otra coyuntura. Ha reconocido lo que le ha ocurrido a Freud y se lo toma en serio. Cuando escribe en los *Escritos* que «Freud prosigue el debate de las luces» indica, a mi modo de ver, que Freud es la filosofía de las luces *más* la pulsión; ha entendido claramente este problema del gozne. Lacan no constituye, por otra parte, otro problema, sino las diversas elaboraciones a lo largo de una vida, una clínica y una enseñanza, de cómo se unen y separan el sentido y el goce, el sentido y lo real, una interrogación acerca de cómo es posible operar *desde* el sentido *sobre* lo real.

Lacan no conoció personalmente al primer psicoanalista que era Freud, pero sí conoció al *último filósofo* que fue Heidegger, e incluso, como saben, se ocupó de ir a verlo antes de morir, «antes de que nos disolvamos los dos».

Heidegger es un filósofo especial para Lacan, un filósofo excepcional; no quiero decir con ello, forzosamente, el más importante. Señalaré, como digresión, que hay un uso excesivo, un cierto abuso de la fórmula «*con*» Lacan. En nuestro caso utilizamos los dos puntos (*Lacan : Heidegger*), que es algo a lo que Heidegger recurre cuando lee los textos de los presocráticos para despejar un lugar. No se podría formular «Lacan *con* Heidegger», porque la operación «*Lacan con ...*» procede del texto *Kant con Sade* que sostiene una tesis muy firme, y es que Sade da la verdad de la razón práctica, que «*La filosofía del tocador*» da la verdad de la «razón práctica» de Kant. La fórmula «*avec*», que se ha generalizado, es, en ese sentido, abusiva. Nosotros hemos decidido mantener, siguiendo a Heidegger, los dos puntos, siendo esos dos puntos el lugar donde tendría que venir a tomar forma eventualmente un dicho.

Pero lo que cuenta aquí es que Lacan, como hemos afirmado antes, había captado esta razón de borde, este carácter fronterizo, y estaban entonces dadas las condiciones para su interlocución con Heidegger.

Heidegger encarnaba lo más atractivo y, a la vez, los más nefasto que le podría haber sucedido a un filósofo. Lo más horroroso, porque es imperdonable su canallada y su cobardía moral y política del '33 cuando acepta el Rectorado de la Universidad de Friburgo, lo que, evidentemente, no tiene demasiadas vueltas. Es en sí mismo un acto condenable, y no creo que convenga entrar en ningún tipo de mediación que lo justifique; el hecho es en sí mismo una infamia. Al mismo tiempo, es necesario subrayar que su filosofía no recubre, ni se puede hacer coincidir, con ese acto ignominioso. Hay muchísimas más cosas en su filosofía; entre otras, precisamente, está la idea de querer *salir de la filosofía*. Incluso, *y ésta es una paradoja hiriente en*

el caso de Heidegger, su intento por salir de la filosofía no es para encontrar un remedio conceptual para la misma, se trata, en todo caso, de curarla de su totalitarismo metafísico que, como él vaticina, irá aumentando la extensión del dolor hasta el último confín de la tierra. Por ello, no es casual que en el punto Heidegger, *la razón posmoderna, el modo en que la filosofía y la época se anudan, convoque a un «exterior», que está siempre por discutirse, un «después de», un «fin de la metafísica o la filosofía» que, al no poder realizarse en superación alguna, es un después problemático y desgarrado.*

Heidegger fue quien captó -y por eso se le puede considerar *el último filósofo*-, que la filosofía había agotado sus recursos conceptuales, que todo lo que se había producido bajo el nombre de filosofía estaba cargado de tal grado de inercia, había cerrado de tal manera las vías abiertas por su propio pensamiento, que ella misma había quedado sepultada bajo su propia tradición conceptual.

Dicho en otras palabras, Heidegger había entendido algo que puede constituir también un peligro para el psicoanálisis y es que la filosofía se había vuelto *historia de la filosofía*, había perdido de vista cuál era su *acto de pensamiento*. Es como si Heidegger hubiera captado definitivamente que lo que se llama la *historia de la filosofía* había sepultado *el acto de pensar. Trató, por ello, de encontrar la vía de salida, la vía por la que la filosofía podría curarse de la filosofía, vale decir, cómo podría encontrar la filosofía un camino que le permitiera atravesar lo que ella misma había producido.*

¿Qué es lo que había producido la filosofía para Heidegger? Un olvido: el *olvido del ser* en favor del ente. Como no estamos en un seminario sobre Heidegger, simplemente quiero decir que éste había entendido algo que para Lacan fue muy nítido, y es que cada *época* no es otra cosa que una forma de manifestarse del *ser*, y, a la vez, de reprimirse; cada época no es otra cosa que una manera que toma el ser bajo nombres propios, y esa forma que toma es la huella de una represión, porque, a la vez, el ser se sustrae y se mantiene estructuralmente en su ocultamiento.

Se lo llame *cogito cartesiano*, *subjetividad absoluta*, *sujeto trascendental*, *relación sujeto - objeto*, son distintas formas de nombrar los modos en que el ser se manifiesta y, a la vez, se oculta. Así, Lacan descubre en Heidegger a un lector que lee las *formaciones intelectuales* como se leen las *formaciones sintomáticas*. *Ya que detrás de los nombres propios de la tradición, se podría entender cómo cada época no es más que la forma que el ser adopta en su ocultamiento, según los modos de la represión, y también, como he mostrado en otro lugar, de la forclusión.*

Hay algo que atraviesa la historia de la filosofía que es, precisamente, este olvido que se cumplimenta en las distintas operaciones filosóficas; dar cuenta de ese olvido, asumirlo o hacer con él otra cosa, otro tipo de escritura, hacer una elección distinta con respecto a él, requiere atravesar los propios límites de la filosofía.

Esto Lacan lo entendió hasta tal punto que comprendió también lo que quería decir *metafísica* para Heidegger. *Metafísica, para Heidegger, no refiere a grandes concepciones abstractas ni sólo a la acumulación de un saber en los libros, sino, más radicalmente, es una referencia a aquello de lo que estamos hechos.* Por eso, para Lacan, los post-freudianos eran los más filosóficos de los psicoanalistas. Aunque no nombraran jamás a la filosofía, gracias a que Heidegger señaló que todo concepto, toda palabra, toda manera de explicar cómo las cosas se presentan, participa del modo en que el *ser se retrae* y, a la vez, *se manifiesta*, Lacan pudo sostener que los post-freudianos, aunque jamás hacen referencia a la filosofía, están dominados por la *metafísica* de la filosofía más escolar y canónica. Esto es algo que no impugna a los post-freudianos, sino que apunta a recordar que en los post-freudianos, en sus categorías de «*yo autónomo*«, «*sujeto - objeto*«, «*síntesis*«, habita la filosofía. Vale decir, la filosofía no existe sólo cuando se la nombra explícitamente, la filosofía es algo mucho más serio que especular con conceptos y que estamos en ella todo el tiempo, en la medida en que el movimiento del ser es precisamente el movimiento de esa estructura de ocultación y desocultación. Por la misma razón, Heidegger encontraba un contrasentido en la expresión «Introducción a la Filosofía», *en la filosofía ya se está, incluso en la ignorancia, como se está en el inconsciente, bajo sus efectos y sin poder reflexionar sobre ello, y, por tanto, no cabe la operación de introducirla; más bien se trata, según Heidegger, de despertar a ella. Pero en la antifilosofía «no estamos», ésta es una operación de segundo orden, pues implica que los «Significantes Amos» de la historia del pensamientos ya se han vuelto explícitos para que se pueda operar sobre los mismos.*

Con lo cual, otro rasgo a señalar de la antifilosofía consistiría en ese acto de lectura que permite siempre vincular a un post-freudiano y a un filósofo. Eso está siempre en la enseñanza de Lacan: producir un impacto entre Melanie Klein y Hegel, hacer chocar a un post-freudiano con Sartre, de tal manera que uno pueda encontrar ese gozne entre el sentido y lo real que tanto el filósofo como el post-freudiano pueden haber estado velando.

A diferencia de Freud que no quiso hacer comparecer a la filosofía y la actuó al construir esta razón fronteriza, el segundo rasgo de la antifilosofía sería atravesar la filosofía. Lacan se propone como antifilósofo; quiere, al igual que Heidegger, salir de la filosofía, pero dejándose atravesar por ella. Esto, por supuesto, tiene que ver con su concepción de la cura. *No se puede atravesar algo de verdad, no se puede dejar nada detrás, olvidándolo simplemente; es como decir, para tolerar un dolor no basta borrarlo, olvidarlo, es necesario saber vivir con su huella.* En una misma orientación, podríamos decir que Lacan captó esta cuestión: salir de la filosofía, atravesarla, atravesar el fantasma filosófico, atravesar el campo de la filosofía, exige que la misma nos atraviese. La antifilosofía es siempre un llamado, una invocación a que la filosofía comparezca; algo así como dejar que la filosofía acuda, dejar que la ontología se despliegue, para poder hacer efectivo el itinerario de su travesía.

Para que este segundo paso tenga su alcance *es necesario distinguir la historia de la filosofía del acto de pensamiento que la funda.* Algo que, lamentablemente, apenas se distingue, porque la filosofía en la actualidad no es casi otra cosa que la celebración de su historia; se conmemora a Descartes, a Kant, a Hegel. Las escansiones son, cada vez más, de orden histórico, y el filósofo tiene cada vez más dificultades para calificar cuál es el acto que lo constituye.

Lacan, por su parte, más que con el modo progresivo en que se constituye un sistema filosófico –la manera en que se fueron poniendo las piedras, armando los cimientos, configurando su arquitectura–, propone entrar en conversación con su momento más frágil, pero, a su vez, paradójicamente, el más potente. Por ello, el prefijo «anti» implica en este caso un límite-gozne, pues jamás se usa a la filosofía para legitimar los procedimientos del psicoanálisis, jamás un autor filosófico es citado en función de un ejercicio de autoridad intelectual o como recurso de erudición. Al tratarse de un gozne, el «anti» jamás pude ser un «rechazo de la filosofía» sino un modo especial de que la filosofía comparezca. Dado que la antifilosofía no pretende ser un gran edificio organizado arquitectónicamente, sólido y sin fisuras, sino que se trata más bien de un momento frágil y en diálogo, no con la historia, sino con el acto de pensamiento, vale decir, *el acto que en cada pensador tuvo lugar*. Por ello, no es necesario echar recurso interpretativo a una gran erudición histórica, sino aislar el momento de ese acto de pensamiento o, en términos lacanianos, establecer conversación con la *certidumbre anticipada* que ha tenido lugar en un pensador.

Un pensador no es solamente un examen de la tradición, un análisis de la historia; un pensador, si realmente se ha producido un acto en su pensamiento, si es algo distinto de un historiador de las ideas, ha tenido una *certidumbre anticipada*. ¿Cómo trata Lacan esta certidumbre anticipada? Aplicándole -pero, desde luego, no bajo la forma de un procedimiento metódico-, la cualidad fundamental de la *antifilosofía* que consiste en examinar de qué manera se distribuyen *el sentido y el goce* en ese *acto del pensar*.

Tomemos, por ejemplo, el *cogito cartesiano*. Hay muchísimos análisis del cogito cartesiano a lo largo de su enseñanza, pero el de Lacan de los '70 consiste en hundir las raíces del «*soy*», el «*luego soy*», en el problema del goce. Es decir, mostrar que ese «*soy*» debe ser entendido como «*pienso, se goza*»; un caso clarísimo de borde entre el sentido y el goce.

El caso Kant es el más paradigmático. Allí se sitúa el primer tiempo de Freud, el modo cómo Freud puso en acto, sin explicitarla, su razón fronteriza. Escribe «El problema económico del masoquismo», y cuando tiene que explicar cuál es la zona erógena comprometida en el masoquismo moral, surge esta tesis espectacular de que el masoquismo moral no tiene zona erógena, por ser la propia conciencia la que ha quedado erogeneizada. No son necesarios, por ello, ninguno de los bordes que constituyen las zonas erógenas, porque el superyó goza de su propia *conminación* a renunciar. Este es un ejemplo perfecto de frontera entre el sentido y el goce. El superyó aparece como detentando las vestimentas de la Ley, portando las insignias de la Ley, pero es una ley que está disfrazando a la pulsión; la Ley no es sino el *camuflaje* de la pulsión.

En Freud se inicia la puesta en acto extraordinaria de una razón fronteriza que es la que permitirá luego a Lacan reexaminar todas las estructuras del imperativo categórico. El Imperativo Categórico, a pesar de querer presentarse como algo separado de las inclinaciones «*patológicas*» (en el sentido de Kant), esconde en verdad una Voluntad de goce. *Un vasto programa a partir de aquí se inaugura: cotejar a Freud con la Fundamentación Metafísica de las Costumbres y la Crítica de la Razón Práctica hasta lentamente ir vinculando al Imperativo Categórico con el fantasma sádico que se permite deducir en la Filosofía del Tocador; éste, como se sabe, ha sido el proyecto de Lacan en su examen de la moral moderna.* Aventuremos algunos momentos previos a lo que, ya luego, se pondrá en juego en el escrito de Lacan *Kant con Sade.* Estos puntos aún permanecen en un momento anterior al de las dos grandes claves de lectura que propondrá Lacan en su abordaje de Kant, a saber: hacer emerger tanto el «lugar» de «enunciación de la Ley», así como también el objeto, distinto del objeto empírico (el objeto «a»), que reordena la oposición Deber-inclinación y muestra su vinculación estructural. He aquí una enumeración de los puntos principales de la cuestión:

I. Los problemas de Kant para situar el *lugar* desde donde el Imperativo «cuya voz hace temblar» se enuncian, de tal modo que, a su vez, resuene en el interior del sujeto.

II. Las distintas circunstancias ejemplares donde lo «incondicionado» quiere ser siempre sinónimo de «Universal».

III. El difícil estatuto de esa «humillación», de ese «dolor» que la Razón Práctica le impone a la sensibilidad patológica, abatiéndola en su presunción.

IV. Las distintas estrategias para que la Voluntad Buena, propia de la Razón, no desborde los moldes de la ley y el Imperativo y salga entonces a la luz el carácter caprichoso de dicha orden. Con respecto a este punto, recientemente he participado en un seminario con Jacques-Alain Miller en Barcelona, sobre el Deber en psicoanálisis. Allí Miller observó que la cita de Juvenal, presente en la Razón Práctica -con la cual Kant intenta mostrar que la ley «está dada de un modo tal que no se puede confundir con un hecho empírico sino que se trata del único *factum* de la razón pura»-, pertenece a la VI Sátira de Juvenal, donde, precisamente, una mujer, en el colmo del capricho mortífero, pide la muerte de un esclavo. Que ese sea el modo en que Kant ilustra el Imperativo en su carácter «originariamente legislador» es absolutamente sorprendente. La joya que es la Razón Práctica, que brilla por sí misma, incluso cuando no se usa, ahora aparece traducida en estas palabras «*Sic volo, sic iuveo*» («así lo quiero, así lo ordeno»), frase que Kant cita, sin nombrar, por supuesto, al personaje femenino de donde la recoge.

Pero, volviendo a nuestra descripción del problema antifilosófico, he llegado hasta aquí para señalar que en cada pensador, en su acto de pensamiento, no donde lo pensado surge de un largo trámite histórico sino en el momento en que se produce esa *certidumbre anticipada* que, por ejemplo, Kant llama «factum», emerge este problema que muestra que no es el campo del sentido el que lo agota. Lo que no significa que la antifilosofía sea un procedimiento idéntico que se cumpla de modo regular en cada pensador de la tradición, pero sí sitúa, como rasgo invariable, el borde de esta razón fronteriza.

Al respecto, podríamos señalar -y con esto finalizo- que la antifilosofía no es la *deconstrucción*, porque *la deconstrucción pretende agotar todos sus procedimientos en un ejercicio retórico. Se trata de un procedimiento en el que se fundamenta la impugnación de las categorías filosóficas recurriendo a todo tipo de procedimientos escriturarios.* Algo que empezó con Heidegger, quien terminó neologizando la lengua, tachando términos, entrecomillando palabras, etc. La forma de salir de la filosofía, cuando no hay una experiencia de gozne, de bisagra, se efectúa a través de un *desencadenamiento* de la escritura.

En el caso de Derrida y en el caso de otros pensadores que se sitúan bajo este efecto, el resultado ha sido imprevisto. Porque el temor a haber abierto la *caja de Pandora* y de que todo se deconstruyera, los ha llevado a lo que he calificado en otra oportunidad como un «*giro religioso*».

Derrida, para encontrarle finalmente un límite a la deconstrucción, ha abierto una seria reflexión sobre el *mesianismo* y sobre aquello que no es deconstruible, que sería la relación con la Justicia, la relación con el Otro, y la llegada mesiánica de la Emancipación. La desesperación de ese momento es tan grande, tan intensa, lo que se ha desencadenado a partir de ese querer salir sin una frontera adecuada es tan irrefrenable, que la única manera de limitarlo es introducir algo incondicionado.

El caso de Vattimo es más patético porque el «pensamiento débil», que también se había caracterizado por relajar las estructuras históricas de la metafísica, lo ha llevado a querer recuperar su fe religiosa; entonces «retorna a su casa« y debe reconocer que la «*piedad*» es un término no deconstruible. La misma operación, que en Derrida toma la forma del *mesianismo*, en Vattimo adopta la de la *piedad*.

Primero está el gesto de la *deconstrucción*, que prosigue y retoma el gesto heideggeriano de la destrucción de la *ontoteología*, la destrucción de la historia de la metafísica. Como el propio Derrida lo dice, no se trata ya de algo que alguien realice, sino que «*ello se deconstruye*», como si cada texto de la tradición dispusiera de un movimiento interior que lo desestabiliza, dejando ver, en su torsión, los puntos de fuga que corroen sus cimientos. Pero cuando esta torsión reenvía constantemente a una escritura, empiezan a desvanecerse los límites. Se puede, entonces, suprimir las fronteras; la filosofía puede pasar a ser literatura, la literatura filosofía, al desencadenarse un procedimiento generalizado e ilimitado de escritura. Lo que da, ciertamente, algo de razón a aquellos que, defendiendo la razón moderna, señalan que esta experiencia retórica no encontraría ningún fin.

Es en este punto donde sorprende la aparición de un cierto *retorno religioso*, si podemos nombrarlo así, que llega al extremo de procurar un elemento sustantivo, incondicionado, que resulta evidente en los últimos años en los que Derrida se aproxima a las tesis de Levinas.

Para nosotros, analistas, el elemento indeconstruible es *la pulsión*. Podemos pensar que cambia la clínica, en el sentido de que cambia el Otro, cambia la historia, hasta el punto de preguntarse incluso si el psicoanálisis es posible; pero sabemos que hay cuatro pulsiones, aquí, en Grecia, en Roma, o en el mundo capitalista. Desde luego, el modo de tramitarlas, las diversas maneras en que la cultura administra la satisfacción de la pulsión, puede presentar una gran variabilidad. Los «estudios culturales» norteamericanos se ocupan de preguntase sobre los modos en cómo cambian los objetos libidinales según las épocas, frente a lo que se puede formular que así como la antifilosofía no es un «estudio cultural», estos estudios suponen una especie de lacanismo sin clínica. Porque si es verdad que el capitalismo ha extendido el campo de los objetos pulsionales y que el ordenador ocupa quizás el lugar del seno, no es menos cierto que tan artificial es el objeto técnico como lo es el seno. Para Freud no es que alguna vez el seno haya sido un objeto natural y ahora se goce artificialmente; el goce es ya un problema fronterizo entre el sentido y lo real, y, por tanto, tributario del artificio.

Ha habido, entonces, un retorno imprevisto, para mí, en la invocación de la *deconstrucción* al hecho religioso. La disolución de los límites de la razón ha llevado a ello porque, efectivamente, si todo es deconstruible, si todo es interpretable, hay algo que debe permanecer incondicionado.

Cuando Derrida percibió el efecto que tenían sus textos en Estados Unidos, cuando constató que ello conducía a una suerte de *vale todo*, en particular en relación al fenómeno Rorty, tuvo que situar aquello que no se deconstruye, la Justicia, la relación al Otro, el Mesianismo, y utilizó, inevitablemente, un tono teológico. Pero a su vez, no seamos excesivamente injustos con Derrida; esos elementos teológicos, la justicia, el don, la promesa, no pueden encarnarse en la vida pública. Más bien Derrida los presenta como su «exterior» imposible, el que a la vez hace posible y entra en juego en cada deliberación pública o decisión subjetiva. Aún más, ese exterior podría funcionar como una posible regulación inestable de la vida social. Derrida no es tan ingenuo como para suponer que haya un derecho que por fin se recubra con la justicia; él sabe sobre lo salvífico del límite y la distancia, otra cosa es interrogarnos acerca de porqué esa justicia «performativa» debe ser entendida como «mesiánica».
La tensión que el psicoanálisis debe mantener con la eventualidad de ese *retorno religioso* constituye el último rasgo que voy a destacar como propio de la antifilosofía. He mencionado, en primer lugar, ese movimiento de contraexperiencia de la modernidad que pone en marcha el descubrimiento freudiano; en segundo lugar, el carácter fronterizo de la razón en que se sustenta; en tercer lugar, el diálogo que mantiene, no con la historia de las ideas sino con el acto de pensamiento; finalmente, el último rasgo a indicar sería, precisamente, que la experiencia sobre el sentido afecta en la cura analítica a lo real de la pulsión. La razón fronteriza freudiana es, por ello, más laica.

El problema de si el psicoanálisis aborda o no lo real es un problema que Lacan hizo explícito, pero que se halla, por supuesto, en Freud. Una de dos: o el psicoanálisis no es nada más que el comentario permanente, inagotable y lúcido, de un impasse, o el psicoanálisis toca algo de lo real.

Cuando Freud se pregunta si un análisis deja o no una huella permanente, y quiere que de su experiencia permanezca una marca indeleble, que no se suspendan sus efectos cuando se sale de la transferencia, o que no duren un tiempo relativo a la época en que fue llevada a cabo la cura, está queriendo saber si, efectivamente, las operaciones que se han hecho desde la «Deutung», han encontrado el gozne, la zona fronteriza con lo real.

Es un problema que no se puede dejar jamás de lado. Si la definición de lo real fuera únicamente la exclusión del sentido, no habría razón fronteriza. Que lo real excluya al sentido no agota la relación de lo real y el sentido en Lacan. El esfuerzo topológico de Lacan apunta a pensar las vecindades, las fronteras de esta articulación. Lo que ubica, también, ese borde interior que sitúa un límite a lo que puede ser dilucidado, un confín con el que chocan las luces de la razón. Es precisamente de esa manera que entiendo esta expresión enigmática pero que siempre me resultó fascinante en Lacan, cuando escribe «*el hombre no pide más que esto: que las luces sean moderadas*». Esto es para mí la antifilosofía: hacer que «las luces sean moderadas» constituya, a su vez, una experiencia radical.

Conferencia dictada en la Asociación Psicoanalítica Argentina en diciembre de 1999.